



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

19 | 2006
Varia

Susan GUETTEL COLE, Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience

Pierre Bonnechere



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/479>

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2006

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Pierre Bonnechere, « Susan GUETTEL COLE, Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience », *Kernos* [En ligne], 19 | 2006, mis en ligne le 22 mars 2011, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/479>

d'*anuô*, renvoie à la notion d'achèvement, de fin de parcours. Beau nom pour un père nourricier, certes, mais nom très pertinent aussi pour dire l'achèvement d'une œuvre qui est aussi la fin d'un voyage. Enfin, Anyté, l'Homère des femmes, a notamment laissé quatre courts poèmes qui mêlent inextricablement le thème du *locus amoenus* et le verbe *pauomai*... La fin du voyage est dite dans cette *spbragis* doublement présente au bout du voyage, après un clin d'œil à une Aphrodite dont le sanctuaire accueillait des veuves en mal de mariage, mais « d'autres choses encore ». Ces autres choses pourraient être les vœux des marins prêts à s'embarquer en face de Patras, comme Pausanias sur le point de repartir chez lui, de l'autre côté de l'Égée.

Je me suis arrêtée plus longuement sur cette démonstration finale car elle offre un très bel exemple de manière à la fois intuitive et rigoureuse dont l'ensemble du propos de ce livre est mené. Même sans adhérer nécessairement à l'hypothèse d'un enchevêtrement de la conscience que Pausanias aurait eue de son propre nom et du thème du renversement de fortune qui court effectivement dans l'ensemble du texte, nous avons là une remarquable réflexion sur les questions de souillure et de purification, une analyse historique qui assume pleinement la dimension religieuse de son sujet, de même qu'une réhabilitation bienvenue d'un auteur trop longtemps malmené.

Vinciane Pirenne-Delforge
(FNRS – Université de Liège)

Susan GUETTEL COLE, *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2004. 1 vol. 16 × 23,5 cm, XIV+292 p. ISBN : 0-520-23544

Ce livre de Susan G. Cole est le résultat de presque quinze années de travail. Bien que la pensée qui le guide soit encore incomplète puisqu'un volume complémentaire sur Déméter est annoncé dans la préface, elle est déjà très ambitieuse et analyse : les modalités de possession de la terre dans la *polis* (chap. 1), l'espace rituel (chap. 2), les sanctuaires régionaux et le centre civique (chap. 3), le *gender* dans la pratique rituelle et la question de l'impureté rituelle (chap. 4), les théories médicales qui font du corps – humide – de la femme un paysage miniature, et qui s'accordent à la division rituelle entre espaces sacré et productif (chap. 5), et enfin l'emplacement des sanctuaires artémisiaques et leurs rites dans le cadre de la cité (chap. 6 & 7). D'emblée l'arrière-fond théorique des *Gender studies* est posé, faisant du livre non seulement une étude sur un problème antique, mais aussi au sein d'un cadre théorique. En ces cas-là, il est essentiel de voir si la théorie enrichit la lecture des sources, ou si les faits antiques sont pliés à la logique interne d'un courant de pensée.

Le livre repose sur cette idée : la division qui advient, dès l'époque archaïque, entre territoire productif et territoire sacré, est fondée sur (ou correspond à) des divisions rituelles qui reflètent les rapports de *gender*. Comme il n'existe, de ce phénomène, aucune trace directe, on tente de le prouver par ses conséquences, à savoir les distinctions entre pur et impur, et surtout celles qui exigent des femmes une extraordinaire pureté rituelle. « The reproductive capacities that associated females with the agricultural processes of the productive landscape also divided them from sacred space. Not surprisingly, the same ritual system that defined female reproductive processes as polluting placed a high value on female purity in public rituals » (p. 3). C'est pourquoi le livre m'apparaît plus comme un *credo* que comme une démonstration scientifique : il faut en accepter la thèse principale avant de le lire; et d'ailleurs on trouve dans l'introduction tout ce qui devrait logiquement se trouver en conclusion (absente). Si d'habitude j'apprécie beaucoup les études de Susan Cole, celle-ci ne m'a

pas convaincu, mais libre à d'autres de se laisser convaincre. L'ouvrage contient un foisonnement d'idées brillantes qu'il n'est pas toujours facile d'appréhender en un tout cohérent, et dont il est difficile de rendre compte. Souvent la juxtaposition d'idées et de faits y tient lieu d'argumentation. De remarquables développements donnent lieu à des conclusions *par analogie* sur le *gender* qui ne me semblent pas découler naturellement des prémisses. Bien des points enfin m'ont semblé manquer d'un approfondissement qui aurait permis d'asseoir les théories développées. C'est, en conclusion, une pensée intéressante mais qui m'a fait l'effet d'aller trop vite en besogne.

Dans le chapitre 1 (*Claiming a Homeland*), l'A. définit trois types de paysages : un environnement naturel, un environnement humanisé et un environnement imaginaire divisé en deux parties, l'une au-delà des limites naturelles et l'autre en deçà, les enfers. Elle analyse brièvement l'évolution des paysages et de l'organisation territoriale en relation avec les formes de peuplement, la politique et les moyens de subsistance. L'espace sacré tel qu'on y est habitué serait une composante de la *polis* à ses débuts, intimement lié à la conception de l'espace politique commun et à la délimitation de celui-ci. « Entitlement to territory was claimed by settlement, defined by boundaries, confirmed by ritual, and expressed by myths of foundation » (p. 20). Ce cadre posé, on revient à Hésiode et à la *Théogonie*, mais c'est dans le *Catalogue des femmes* qu'on remarque les liens les plus nets entre *gender* et conscience géographique. « The Catalogue organizes the continent according to founding families and emphasizes females as links between regions. » Et quand les femmes portent les enfants des dieux, la fonction généalogique est double : elle explique les revendications d'une famille sur un territoire, et relie cette même famille à l'arbre divin. Se dessine ainsi une carte mythique où les villes et les régions (où se grefferont plus tard les colonies) ont pour fondateur un héros qui, en plus de relier chaque grande famille à l'arbre généalogique hésiodique, la relie aussi aux entités physiques, comme les fleuves, l'eau ou la terre.

L'A. passe ensuite à la définition de l'espace rituel. Insistant sur l'omniprésence des dieux dans le paysage, elle lie le respect pour le paysage au respect divin. J'ignore s'il faut voir, dans la liste de prescriptions rapportées par Hésiode dans *Les Travaux et les Jours* (724-756), une tentative de délimiter le sacré du profane, ces deux concepts étant alors inconnus. Elle fait ressortir que bien des cités auraient été transmises aux hommes par les dieux : en conséquence, toute transformation structurelle devait passer par leur approbation. Certains espaces sacrés étaient aussi créés, lors des colonies, pour l'introduction des nouveaux rituels ou pour l'utilisation sacrée d'un espace normalement « profane ». Malheureusement, l'étude fait l'impasse sur le vocabulaire des sanctuaires, la question étant évacuée en une demi-page. Dans un livre qui définit l'espace sacré, c'est un court-circuit difficile à comprendre. Je ne crois pas avoir vu de justification à la distinction entre espace sacré et espace productif. Les choses ne sont pas aussi claires, puisque bien des espaces sacrés étaient cultivés après affermage. Mais je suppose qu'espace sacré est avant tout pris au sens des sanctuaires eux-mêmes, et non de leur territoire. L'emphase est placée sur les *perirrhanterion* (« The ritual of the *perirrhanterion* demonstrated purity by an allopathic process that employed pure water to expel any trace of pollution » [p. 45]), et sur les circumambulations avec un porcelet que l'on saignait. Il va de soi que chaque endroit consacré n'a pas la même valeur, et que chaque cité détermine ses sanctuaires les plus sacrés, et des zones davantage sacrées à l'intérieur même des zones sacrées. Je ne verrais pas dans la *Lysistrata* d'Aristophane (889-953) la preuve que les relations sexuelles étaient tolérées ou encouragées dans le sanctuaire de Pan sur le flanc de l'Acropole. Cinésias y dit bien à Myrrhine qu'elle n'aura qu'à se laver à la clepsydre, mais cela ne peut être pris au mot. Un bain suffit certes pour éliminer la souillure sexuelle, mais peut-on

imaginer Myrrhine se laver sur la voie des Panathénées ? Cinésias, qui veut faire l'amour à tout prix, trouve autant de réponses inappropriées, déraisonnables, aux objections rituelles de sa femme (incluant le parjure !), ce qui ajoute au comique de la situation... L'A. cite ensuite une série d'exemples, tous intéressants, prouvant l'existence de hiérarchies du sacré, mais sans tenter de percer le détail du système. J'aurais attendu une discussion sur les impuretés liées à la miction et la défécation, d'ailleurs relevées chez Hésiode au début du chapitre. Je conçois que des lois sacrées interdisent d'épandre le contenu des intestins des victimes sacrifiées (p. 56-57), mais est-ce pour autant une preuve d'un grade élevé sur une échelle de la pureté, et non simplement une clause d'hygiène élémentaire ?

Le chapitre 3 prête une attention soutenue au problème du « centre ». Les premières collectivités ont eu tendance, et parfois même avant l'élaboration de centres civiques, à considérer comme très importants des sites excentrés (comme Delphes, Olympie ou Perachora). Ces sanctuaires en vinrent à jouer un rôle important de médiation légale entre les communautés en guerre, dont la trêve sacrée d'Olympie est un excellent exemple, de même que la puissance de Zeus à Olympie comme un dieu des serments. Ce pouvoir est reconnu aussi à Apollon pythien, dont l'oracle donne crédit aux règlements internationaux ainsi qu'aux lois des cités. Mais Delphes, excentrée, est aussi le nombril du monde, et chaque cité est reliée à ce centre cosmique par une voie principale (et processionnelle). Reproduisant quelque part le même schéma, chaque cité était centrée sur le feu entretenu dans le prytanée. Ce feu, provenant au demeurant d'un même centre cultuel partagé par bien des *poleis*, était à la fois sacré et politique, dans un bâtiment où chaque communauté décidait de ses institutions et de ses relations avec les autres villes, le tout sous la stricte supervision des dieux. L'entretien de ce feu donne lieu à diverses conclusions qui me semblent hâtives. Élaborant sur un passage de Plutarque (*Numa*, 9, 6), l'A. conclut qu'à l'exception de femmes particulièrement pures : « the gods required separation of female impurity from the city's sacred fire » (p. 81). Les faits semblent plus subtils. Plutarque dit : οὐ παρθένοι, γυναῖκες δὲ πεπαυμέναι γάμων ἔχουσι τὴν ἐπιμέλειαν, soit : « ce ne sont pas des vierges qui ont la charge (du feu), mais bien des femmes qui ont cessé d'avoir des relations sexuelles » (on peut aussi traduire « mais des femmes qui, ayant été mariées, ont cessé de l'être », avec de subtiles nuances dans l'interprétation qui en découle). Il me semble que, si l'on avait voulu dissocier les femmes impures du feu pur de la cité, le plus simple aurait été de les exclure tout court, exclusion rituelle assez banale dans le monde grec. J'ignore pourquoi, et j'ignore aussi pourquoi les vierges n'étaient pas assez pures, et Plutarque énonce d'ailleurs deux hypothèses opposées montrant qu'on n'en savait plus rien. L'extraordinaire pureté des femmes qui s'occupait du feu, en tous les cas, ne me semble pas un déni de leur fertilité, puisqu'elles ont été mariées. Par contre, l'emphase placée sur le lien entre les fêtes des Diipolies et le jugement du couteau au prytanée me semble du meilleur aloi. Je n'éliminerais pas aussi vite les autres interprétations, mais il est vrai que le lien avec le centre politique et, dans ce cas, judiciaire, d'Athènes est souvent sous-évalué.

Ensuite vient un chapitre consacré au « Ritual Body », en fait sur le corps humain (surtout le corps des femmes) et l'espace rituel. On commence par une revue rapide des cas de ségrégation rituelle des hommes ou des femmes. Certains sont clairs. D'autres sont moins évidents : je ne vois pas pourquoi le dortoir des femmes à Oropos, à l'ouest de l'autel, serait moins bon que celui des hommes situé à l'est, selon l'équation suivante : est = lumière et matin = vie = place idéale pour recevoir un oracle > < ouest = obscurité et soirée = mort = place défavorable. Il est facile de retourner l'argument : les femmes à l'ouest, donc côté nuit, pourraient être placées en meilleure

position pour recevoir un oracle *nocturne*. Il existe assez de cas clairs sans en ajouter d'autres fondés sur des oppositions qui restent à justifier. En général, l'interdiction rituelle pour les femmes semble tourner autour des cultes et actes impliquant la guerre, la politique et les jeux athlétiques, là où se jouent l'autorité et le prestige masculins (p. 102). Trois exemples sont donnés : le prytanée, les jeux olympiques et l'*adyton* de l'oracle de Delphes. Qui s'étonnera de ne voir que les hommes au prytanée, dans une société patriarcale ? Mais je reviens au rôle des femmes qui y entretiennent le feu. Aux jeux olympiques, on le sait, seule est autorisée la prêtresse de Déméter Chamynè. L'origine en tient sans doute au caractère « initiatique » des jeux, et je m'étonne de ne pas voir mentionné ailleurs qu'en note *Homo Necans* de W. Burkert, qui a apporté aux épreuves olympiques une interprétation globale, laquelle tient compte de l'opposition masculin – féminin. Les femmes ont d'ailleurs un rôle rituel le jour précédent l'ouverture des jeux. Les *parthenoi*, elles, sont admises. Est-ce en raison de leur pureté ? Mais alors que dire du prytanée d'Athènes, où la pureté n'était pas mise en avant par des vierges, ce que Plutarque souligne, mais bien par des femmes sans vie sexuelle ? On peut certes établir des liens, mais un traitement sans nuances déforce la thèse plus qu'il ne l'appuie. Enfin, l'oracle de Delphes est moins un centre politique que religieux, et si les femmes en étaient exclues, il faut quand même souligner la féminité de la Pythie. Les règles de pureté sont hautes, mais celles du prophète de Claros semblent, à peu de choses près, identiques. Et que dire des pèlerins, tous mâles, de Trophonios, astreints à de longues purifications ? Delphes n'est pas non plus le seul oracle. Dodone, avec ses prêtresses, accueille aussi des consultantes : pourquoi ne pas en parler ? Dire que la présence féminine était réduite par des standards de pureté exceptionnels ne résout pas le problème à mes yeux, même si c'est une idée intéressante à tester.

On passe alors aux différentes causes d'impureté rituelle (« Women, dogs and flies ») : accouchement et soin des morts sont du domaine féminin, comme les avortements et les fausses couches (« le corps des femmes les pousse à traverser les frontières »). On en connaît bien des exemples épigraphiques. Par contre les menstruations sont rarement exclusives dans le rite, et même si l'A. tente de contourner les témoignages manquants par une plongée (instructive) dans les croyances relatives à la menstruation (insensées souvent, et communes à tous les peuples jusqu'à aujourd'hui, je crois), cela reste néanmoins étonnant. Quant aux relations sexuelles, elles souillent, mais peu, et tant l'homme que la femme. L'exemple utilisé pour prouver qu'au v^e s. av. J.-C. la pollution sexuelle vient de l'impureté des sécrétions vaginales est totalement abusif (Aristophane, *Cavaliers*, 1284-1286) : Ariphradès, le dépravé « souille sa propre langue par des plaisirs immondes, en léchant cette rosée recrachée, salissant sa barbe et leur mettant le sexe sans dessus dessous ». Cette phrase pourrait se comprendre dans le sens invoqué par Cole, si le poète n'ajoutait ἐν καταυρέτοις, « dans les lupanars » : de toute évidence, les sécrétions sexuelles des femmes ne sont pas seules en cause dans cette image de l'impureté ! Quant au texte d'Hésiode, ne dit-il pas clairement qu'une des souillures à éviter est, pour un homme, de se présenter le sexe nu et souillé de sperme face au foyer de la maison ? Les divinités avaient des prêtres et des prêtresses. Cole remarque, tout en admettant que dans ce cas « issues of gender are not easy to analyze », qu'aucune barrière stricte n'existe : il existe des prêtres de déesses, et des prêtresses de dieux. Elle dégage cependant une tendance selon laquelle les prêtresses seraient plutôt liées à des divinités féminines et en tout cas liées à la famille, tandis que les prêtres servent davantage des divinités « politiques ». Les prêtresses, notamment celles de Déméter, seraient astreintes à un degré de pureté exceptionnel, qui serait « so demanding that the women had to be completely sepa-

rated from her reproductive function » (p. 102). C'est une façon de voir les choses, mais elle ne me semble pas prendre en compte tous les éléments de la question. L'exemple de la Pythie (p. 144-145) est exceptionnel, quand l'A. elle-même a souligné la vie normale menée par bien des prêtresses de Déméter en dehors des temps sacrés.

Le chapitre 5, intitulé *The Plague of Infertility*, fait un tour rapide des fléaux qui frappent les cités dans leur fécondité, végétale, animale, humaine. Cela posé, on passe à l'étude des textes médicaux, qui décrivent le corps féminin par la métaphore du paysage irrigué (et le développement de l'enfant dans l'utérus est vu comme celui de l'arbre qui s'enracine dans le sol). L'hypothèse relative à l'utilisation (orale et vaginale) d'excréments animaux pour l'infertilité « féminine », en miroir avec leur utilisation pour la fertilisation des sols, est particulièrement intéressante, mais là encore, on aurait voulu plus de preuves détaillées. Les Hippocratiques recouraient à ces préparations pour réguler l'excès d'humidité (parfois lié – mais pas toujours – aux problèmes de conception), car les excréments étaient considérés comme une matière très sèche. Mais les médecins disent-ils jamais qu'ils agissent ainsi pour susciter la conception ? Et par ailleurs, peut-on faire la comparaison avec l'engraisement des sols, où n'apparaît, sous aucun aspect, l'excès d'humidité ? En dépit de ces objections, je reste personnellement très tenté par l'hypothèse. Par contre, le paragraphe suivant ne me semble pas découler naturellement de ce développement : « Les similitudes entre la thérapie par les excréments et la pratique rituelle [de purification] vont plus loin que la simple analogie entre les moyens matériels de purification et les excréments. La division fondamentale visée par le rituel ne s'établit pas entre les matières pures et impures, ni même entre les personnes pures et impures, mais bien plutôt entre les espaces sacrés et les espaces productifs. Les rites de purification sont destinés aux situations qui pourraient transgresser cette limite. Les traitements aux excréments visaient une humidité pathologique, pas les processus [naturels] que visaient les régulations dans les sanctuaires » (p. 170). Le passage sur les ex-voto corporels est de même intéressant, mais on reste dépourvu face au manque de chiffres. Pour dire que les ex-voto féminins sont essentiellement liés aux problèmes de reproduction, il faudrait qu'au moins 40 ou 50% d'entre eux le soient. Je ne suis pas spécialiste du domaine, mais cette proportion m'apparaît trop grande. Je n'écarterais pas trop vite non plus l'idée selon laquelle les ex-voto de sexes masculins puissent être liés à des problèmes de conception, ouvrant la porte à une prise de conscience masculine du problème (même si Aristote et certains théoriciens hippocratiques rejettent plutôt l'infertilité du côté de la femme).

Le chapitre 6 traite des paysages d'Artémis, où une brillante image de la localisation des sanctuaires artémisiaques est proposée : la déesse, qu'elle soit dans la montagne, sur la côte ou en ville, se trouve à un point dangereux, de passage, de contact, et pas seulement un point perdu dans la nature sauvage (p. 178-185). Ses temples sont aussi des marqueurs évidents du territoire, souvent liés aux frontières, aux sources et aux cours d'eau, aux points forts stratégiques et souvent d'ailleurs les légendes qui s'y rattachent sont liées à la guerre et aux invasions étrangères. Les rituels qu'on y trouve, essentiellement féminins et lors des étapes importantes de la croissance, sont fondamentaux pour développer la conscience de l'appartenance communautaire.

Le chapitre 7 développe les précédents, mettant l'accent sur le rôle politique des rituels féminins. Partant de la constatation bien établie des rites artémisiaques accomplis dans les sanctuaires des marges, quelque part sur les frontières dangereuses (ce dont les légendes parlent en citant des cas d'enlèvement), l'A. critique la théorie actuellement retenue des besoins d'un scénario initiatique : réclusion temporaire, avec affrontement de la part sauvage de la vie, visant au passage à un nouvel état ontologi-

que. Cette thèse lui semble ne pas tenir compte assez de la signification politique de ce rituel soutenu par la *polis*, rituel qui doit être considéré dans l'ensemble du système athénien : l'envoi de femmes « fragiles » sur les frontières « dangereuses » prouve la confiance de la cité en la sûreté de ses frontières, dont Artémis a elle-même la garde (p. 203). Mais Artémis est exigeante, et ne tolère aucun manquement à la pureté requise des jeunes filles, qui se doivent de rester vierges, au risque sinon, comme le montrent de nombreux mythes, de provoquer la ruine de la cité. La légende de Mélanippe et Comaithô à Patras est citée en exemple. Mais ici, la faute est commune au couple, et les standards de pureté sont exigés des deux sexes, puisque l'oracle de Delphes exige le sacrifice expiatoire, annuel, d'une jeune fille *et* d'un jeune homme... Les manquements peuvent aussi concerner la discipline, comme à Brauron, encore que l'histoire d'Artémis Apanchomené (Pausanias, VIII, 23, 6-7), citée juste après, contredise cette vision, puisque des enfants y commettent une faute, pour laquelle ils sont lapidés (faute qui, à Brauron, avait demandé le sacrifice d'une jeune fille), mais c'est la lapidation des enfants qui irrite Artémis, et non leur désobéissance. La réussite des rituels « dangereux » conforte non seulement le système civique, mais garantit à celui-ci la bonne grâce de la déesse. L'A. passe ensuite en revue, avec tact, toutes les étapes qui conduisent les fillettes vers le mariage, avec à chaque fois une Artémis gardienne difficile et implacable, de l'apparition des menstruations à l'accouchement d'un enfant vivant. Je note un superbe développement sur les vêtements et le tissage dans ce contexte, avec les offrandes de vêtements finis ou inachevés à la déesse ou à Iphigénie, et scrupuleusement conservés et inventoriés par le pouvoir public, symbolisant par là toute l'importance accordée par la cité à la réalisation des rituels féminins et leur but, « a crop of healthy children ».

Nous attendrons le second volume, sur Déméter, pour tester davantage la méthode. Jusque-là, tout en soulignant l'érudition et les nombreux aspects positifs de l'ouvrage, je me permets de rester sur la défensive.

Pierre Bonnechere
(Université de Montréal)

Jörg GEBAUER, *Pompe und Thysia. Attische Tieropferdarstellungen auf schwarz- und rotfigurigen Vasen*, Münster, UGARIT-Verlag, 2002. 1 vol. 17,5 × 24,5 cm, 807 p., 375 fig. (*EIKON. Beiträge zur antiken Bildersprache*, 7). ISBN : 3-934628-30-3.

Any reader familiar with Folkert van Straten's seminal study *Hiera kalá. Images of animal sacrifice in Archaic and Classical Greece* (1995) may be surprised to encounter Jörg Gebauer's book published in 2002. Even Gebauer himself admits, in the first sentence of the preface, that yet another study of the representations of Greek animal sacrifice may be overkill. The need for this study is explained as previous work not having considered the evidence sufficient detail.

Gebauer's book is a slightly revised doctoral thesis presented in 1999 at the Wilhelms-Universität in Westphalia. His undertaking is a major one. The material treated consists of around 570 black and red-figure vases, predominantly Attic, described and analysed in detail. In the footnotes, a large number of other vases are brought in as comparison, as well as a more limited selection of literary and epigraphical evidence. Most of the vases of the main corpus are illustrated, though by reproducing illustrations found in other publications instead of using original photographs, which leaves the reader wishing for better quality in some instances.